

Hirsch ASCHKENASY

Hegels Einfluss...


HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Hegels Einfluss auf die Religions-Philosophie in Deutschland.

(Erster Teil. Teildruck.)

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT

ZU BERLIN.

Von

Hirsch Aschkenasy

aus Brody.

Tag der Promotion: 22. Dezember 1906.

Referenten:

Geh.-Rat Prof. Dr. **A. Riehl.**
Geh.-Rat Prof. Dr. **C. Stumpf.**

Mit Genehmigung der hohen Fakultät kommt hier nur das erste Kapitel der Abhandlung zum Abdruck. Die ganze Arbeit wird demnächst im Verlage von E. Ebering, G. m. b. H., Berlin NW. 7, Mittelstrasse 29, erscheinen.

Druck von E. Ebering, G. m. b. H., Berlin NW., Mittelstr. 29.

Vorrede.

Die Religionsphilosophie Hegels hat auf Philosophen verschiedenster Richtung wie auch auf die Beurteilung der Religionsgeschichte einen tiefgehenden Einfluss geübt. In folgender Abhandlung soll ihre Bedeutung näher bestimmt, ihr Einfluss und ihre weitere Fortbildung dargestellt werden. Vorweg sei bemerkt, dass alle Fragen theologischer Natur ausgeschaltet sind und die Prinzipien Hegels nur soweit behandelt werden, als sie das Gebiet der Philosophie betreffen, also auf die Methode der Religionsphilosophie, den Zusammenhang von Philosophie und Religion, die psychologische und historische Analyse des religiösen Lebens sich beziehen.

Da eine Abgrenzung des Stoffes sich als notwendig erwies, so ist hier der Einfluss Hegels nur bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts dargestellt, von den Philosophen der späteren Zeit nur Hartmann.

Die Literatur ist zu jedem Kapitel in den Anmerkungen angegeben. Zu dem ganzen sind benutzt:

Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie, Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie, Erdmann: Grundriss der Geschichte der Philosophie, Band II, Anhang: Auflösung der Hegelschen Schule.

Für die Anregung zu dieser Arbeit sage ich Herrn Geheimen Regierungsrat Professor Dilthey meinen Dank.

Hegels Bedeutung in der Geschichte der Religionsphilosophie.

Die Funktion der Religionsphilosophie in dem gesamten geistigen Leben einer Epoche ergibt sich aus ihrer Stellung zwischen der Philosophie und der Religion. Wenn eine historisch gewordene Religionsform durch Veränderung der kulturellen Bedingungen aufhört der objektive Ausdruck für die Gefühle — Anschauungen und Stimmungen des Einzelnen zu sein, so tritt die Reflexion über Dasjenige ein, was früher unmittelbar empfunden und erlebt wurde. Indem das Subjekt sich über diesen Inhalt klar zu werden sucht, kommt es zu einer Einordnung desselben in den Zusammenhang seines geistigen Lebens, zu einer Bejahung oder Verneinung der Religion als solcher. Eine solche Betrachtung hat zu Folge, dass entweder die Gedankengänge der Religion vertieft und der erlangten Kulturstufe angepasst, oder, wenn das Denken selbständiger dem alten Glauben kritisch gegenüber tritt, die Formen desselben gesprengt werden. Die historischen Grenzen dessen, was die positive Religion zu geben vermochte, werden erkannt und es tritt das Bestreben hervor die Lücke auszufüllen, den dunklen Zusammenhang zwischen Endlichem und Unendlichem — das Problem, das allem religiösen Schaffen zu Grunde liegt — durch Spekulation aufzuhellen und dadurch ein allgemein gültiges System der Lebensführung zu gewinnen. Man fragt dann nach dem Kriterium der wahren Religion, nach der Notwen-

digkeit ihrer Existenz. Die Beantwortung dieser Fragen ist das Resultat einer geschlossenen Weltanschauung, die Konsequenz der Voraussetzungen eines philosophischen Systems. Sie hat besonders das religiöse Verhältnis, wie es sich in der theoretischen Seite der Religion ausspricht im Auge, und geht aus von der Frage nach der Berechtigung der dem religiösen Erlebnis zu Grunde liegenden Anschauungen über das Universum.

Diese Auseinandersetzung des philosophischen Denkens mit der Religion kann aber noch nicht als wissenschaftliche Erforschung des religiösen Lebens gelten. Letztere ist erst dann möglich, wenn die Einsicht gewonnen ist, dass in der Bildung der verschiedenen Religionen *eine* Kraft gleicherweise wirksam sei, dass alle religiösen Formen in dem Strukturzusammenhange des menschlichen Geisteslebens ihre Notwendigkeit haben. Ist das erkannt, so treten Probleme auf, die die Entstehung der Religion aus psychologischen und historischen Momenten heraus betreffen. Die Kräfte, die das religiöse Erlebnis bedingen und die Hervorbringung eines Systems von Lehrsätzen, kultischen Bräuchen und Einrichtungen bewirken, werden untersucht und die Frage nach dem Verhältnis des einheitlichen Wesens der Religion zur historischen Mannigfaltigkeit ihrer einzelnen Formen tritt in den Vordergrund. Es gewinnt jetzt neben der Frage nach dem Werte und der metaphysischen Wahrheit der religiösen Anschauungen der Einblick in das Wesen und den Werdegang der positiven Religionen immer mehr an Bedeutung. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist abhängig von dem jeweiligen Stande der Kenntnis der psychologischen und historischen Faktoren, während die Beantwortung der ersten Frage durch die allgemeine Weltanschauung des Betrachters bedingt wird. —

Diese Ueberzeugung von der einheitlichen Grund-

lage aller Religionen ist erst am Anfange der Neuzeit herrschend geworden. Die Zersetzung der kirchlichen Metaphysik des Mittelalters und die Ausbildung eines natürlichen Systems der Geisteswissenschaften haben auch die Betrachtung der Religion von einem universalistischen Gesichtspunkte ausgehen lassen. Die souveräne Reflexion des Verstandes über die Religion, das Gefühl der Verwandtschaft ihrer einzelnen Formen sind erst am Anfange der Neuzeit hervorgetreten, wenn auch die neueren Theorien oft an die Gedanken des Altertums anknüpften. Wir werden daher, wenn wir daran gehen, die historische Bedeutung der Religionsphilosophie Hegels dazustellen, hauptsächlich auf die in der Neuzeit ausgebildeten Systeme zurückzugehen haben. Wir haben aber auch einen allgemeinen Gesichtspunkt für die Beurteilung gewonnen. Da, wie wir sahen, jede Religionsphilosophie von zwei Momenten abhängig ist: von den Voraussetzungen einer geschlossenen Weltanschauung einerseits und dem Stande der Kenntnis des historischen Werdeganges der Religionen andererseits; so werden wir zuerst den allgemeinen philosophischen Standpunkt Hegels zu beschreiben haben, um dann seine Analyse des religiösen Lebens zu betrachten.

Es erscheint zunächst notwendig, eine Uebersicht über die Religionsphilosophie vor Hegel zu geben. Die versuchten Lösungen dieser Probleme sollen in folgendem nicht in der historischen Reihenfolge dargestellt, sondern der Versuch gemacht werden, Typen derselben aufzustellen und die vorhandenen Systeme ihnen einzuordnen. Wir können hier keine erschöpfende Betrachtung der religionsphilosophischen Systeme geben, sondern nur die Gesichtspunkte der Beurteilung aufzeigen und diejenigen Systeme anführen, in denen die einzelnen Prinzipien am schärfsten ausgeprägt erscheinen. Wir

unterscheiden vier Hauptformen, die die möglichen Standpunkte einschliessen, von denen aus das religiöse Leben beurteilt werden kann.

Der erste Standpunkt ist gegeben durch die Ueberzeugung von der Souveränität des Verstandes. Nur der Verstand enthält den Massstab der Kritik für alles Bestehende, und es kann daher in der Religion nur das als wahr gelten, was seine Begründung durch das theoretische Bewusstsein erhält. Diese Beurteilung der Religion von der verstandesmässigen Reflexion aus tritt daher in Systemen auf, deren Ideal die Erkenntnis der Zusammenhänge der Wirklichkeit durch den Verstand ist. Dieser Standpunkt hat schon bei den Griechen seine Ausbildung erhalten. In der Begründung der Religion durch den Verstand ging man aus von dem gedankenmässigen Bau des Universums. In der Philosophie Spinozas ruht die Anschauung des Unendlichen auf der begrifflichen Erfassung des Gegebenen, jede andere Quelle der Erkenntnis wird abgelehnt. Am stärksten tritt dieses Vorwiegen des theoretischen Moments hervor in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Es führte in England und Frankreich zum Empirismus und dann zu einer Negation der Religion als solcher, da die Skepsis Alles vernichtete, was nicht das Werk des kausal verknüpfenden Verstandes war. In Deutschland zu einer Verschmelzung der Verstandesrichtung mit der theologischen Lebensansicht, so dass das Weltbild, welches in der Theologie gegeben war und durch die Philosophie gerechtfertig wurde, als das stets unanfechtbare als das „natürliche“ galt. Es konnte sich daraus sofern man nicht auf die Annahme einer äusseren Offenbarung zurückging, kein anderes Ideal ergeben, als das des Weisen, der die Zusammenhänge der Wirklichkeit erfasst und beschaulich in das Walten des Göttlichen sich vertieft. Das

Verständnis der historisch gewordenen Formen der Religion musste einseitig werden, wenn nur im Verstandesmässigen ihr Kern und ihre Realität liegen sollte. Der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen musste sich verschärfen, da ersterer mit seinem Systeme von Anschauungen, Geboten und Gebräuchen von diesem Ideale des reinen Gedankens weit entfernt ist.

Drei Wege konnten von diesem Prinzip aus zur Vereinigung von Glauben und Wissen betreten werden. Man konnte erstens den Nachweis versuchen, dass die positive Religion durch die Reflexion des Verstandes ihre Rechtfertigung erhalten könne. Oder zweitens das Gebiet der Religion streng von dem der Philosophie scheiden, und ersterer moralische Vervollkommnung als ihre eigentliche Aufgabe zuweisen. Oder schliesslich drittens die Ueberlieferung des Glaubens als allegorische Darstellung der reinen Wahrheit erklären.

Den ersten Weg ging in der Neuzeit vornehmlich die deutsche Aufklärung. Sie hielt das Dasein Gottes für evident beweisbar und wies hin auf die Vernünftigkeit des in der überlieferten Offenbarung enthaltenen. Das Streben des Menschen muss dahin gehen, sein Handeln mit der erkannten Harmonie im Universum in Einklang zu bringen. So sind Liebe und Frömigkeit auf Einsicht gegründet. Es wurzelte in dieser Richtung tief der Glaube, dass die Menschheit, sich selbst überlassen und durch Vorurteile nicht verwirrt, die Güte Gottes, die Harmonie des Weltalls und die Unsterblichkeit der Seele klar erkennen und nach vernünftigen Zwecken stets handeln würde.[1] Die verschiedenen Religionen stellen daher nur die Korruption der e i n e n wahren Religion dar. Die in der Bibel erzählten Wunder wurden als subjektive Darstellung natürlicher Vorgänge erklärt. Die-

1. Vgl. über die Aufklärung Dilthey: Leben Schleiermachers S. 79 ff.

se Auffassung führte schliesslich zu einer unhistorischen Oberflächkeit, weil sie übersah, dass im religiösen Erlebnisse ausser dem Verstande noch ganz andere psychologische Faktoren vorhanden sind, die zu einer objektiven Gewissheit anderer Art hindrängen, als die Reflexion.

Der Versuch einer Trennung des Gebietes der Religion von dem der Philosophie hat seine bedeutendsten Vertreter in Bruno und Spinoza. Höheren Wert hat nach ihnen nur die Erkenntnis, aber für die ungebildete Masse ist das Gesetz gegeben, um durch Gehorsam das zu erreichen, was die Vernunft allein nicht vermag. Im Altertum hat schon Polybius die Meinung geäussert, man müsse die Frömmigkeit im Volke durch Wundergeschichten erhalten. Es wird so der Religion jeder Wert an und für sich abgesprochen. Sie erzieht die Menschen nicht indem sie ihre Einsicht vermehrt, sondern indem sie von ihnen durch Autorität Gehorsam gegen ihre Gesetze erzwingt. — Der Gedanke der Erziehung durch die Religion war in zwei Formen ausgetreten. Die erste schroffe Form vertrat Spinoza selbst, indem er in der Religion keinerlei vernünftige Konzeption zu suchen erlaubte. Nach einer anderen Modifikation dieses Gedankens aber erkennt man in jeder Religion soviel Vernünftiges an, als die Menschheit auf dieser bestimmten Kulturstufe zu erfassen imstande war. Diese Idee hat ihre Wurzel in der christlichen Theologie, wo das alte Testament als Vorbote des Neuen, als vorbereitendes Erziehungsmittel erklärt wurde. In der Neuzeit haben Nikolaus von Cusa, Bruno besonders aber Lessing mit Zugrundelegung dieses Gedankens eine aufsteigende Reihenfolge der Religionen angenommen. Dadurch war schon die Idee einer Entwicklung gegeben, wenn auch das Prinzip ein äusserliches war.

Der dritte Versuch, der der allegorischen Ausbeu-

tung hat schon bei den Griechen zahlreiche Vertreter gehabt. Innerhalb der Stoa haben Zeno, Kleanthes, Chrysippus eine solche Deutung von Myten in reichen Masse geübt. In der christlichen, arabischen und jüdischen Theologie des Mittelalters war die philosophische Interpretation kirchlicher Lehren sehr häufig und in der Neuzeit knüpfte man in der Erklärung der Trinitätslehre an Augustinus, Anselm undMelanchthon an. Wenn auch eine solche Auffassung zu Willkürlichkeiten und Geschmacklosigkeiten führte, so lag ihr doch der wahre Gedanke zu Grunde, dass im religiösen Erlebnisse der gedankenmässige Inhalt sich unbewusst in bildliche Formen umsetzt.

Der zweite Gesichtspunkt in der Beurteilung der Religion ist gegeben durch die Ueberzeugung, dass der Verstand allein das religiöse Verhältnis nicht zu bestimmen vermag, dass dieses vielmehr die Funktion der moralischen Seite im Menschen ist. Der Vertreter dieser Richtung ist vornehmlich Kant. Da der Verstand nicht über die Welt der Erscheinungen hinausgehen kann, so bezieht erst die praktische Vernunft ihre Gebote auf Gott und begründet dadurch die Möglichkeit der Religion. Der Inhalt des Glaubens ist bestimmt durch das moralische Bedürfnis. Dazu kommt bei Kant die Verbindung der Pflicht mit dem Interesse an der Seligkeit. Was diese Anschauung mit der mancher Vertreter der Aufklärung gemein hat, ist die Zuweisung des Gebietes der positiven Religion an die Moral. Aber während dort die Erkenntnis der Hauptzweck war, daher die Kluft zwischen dieser und den historisch gewordenen Formen der Religion nur teilweise durch den Gedanken der Erziehung überbrückt werden konnte, wird hier der Moral selbst das Recht und die Möglichkeit zugestanden, die Religion zu begründen. Woraus folgt, dass Religion auch für den notwendig ist,

der Erkenntnis besitzt. Bei Kant ist zwischen dem Verstande und der Religion ein modus vivendi geschaffen, weil beide als gleichberechtigt auftreten. Aber trotzdem wird der Moralismus dem Wesen der Religion nicht gerecht, weil er nur eine Seite des religiösen Erlebnisses berücksichtigt. Treffend urteilt darüber Simmel:[2] „Der Religionsbegriff verliert bei dieser rationalistischen Zusammensetzung aus dem moralischen und dem Glücksinteresse sein Eigenstes und Tiefstes vollkommen. Gewiss sind auch diese beiden Begriffe für ihn wesentlich, aber gerade die Richtung, in der Kant sie verbindet, dass die Pflicht in die Seligkeit mündet, ist die am wenigsten charakteristische und ist nur durch den Moralismus bestimmt, der das Glücksinteresse nicht als wertvolles Motiv anerkennt. Viel entscheidender für das Unvergleichliche der Religion scheint mir die umgekehrte Richtung zu sein, sie ist gerade die ideelle Macht, die den Menschen den Gewinn seiner Seligkeit zur Pflicht macht .... Das ganz Spezifische der Religion aber, das weder in Moral noch in Glück aufgeht ... das zu kennen, verrät Kant an keiner Stelle.“ Dasselbe Urteil trifft jede einseitige Betonung der moralischen Seite der Religion.

Die Begründung dritter Art, die man als das Prinizp der Unmittelbarkeit bezeichnen könnte, deduziert die religiöse Konzeption aus der unmittelbaren Gewissheit des Gemütes und des Willens vom Unendlichen. In dem tiefsten inneren Erlebnisse hat das Bewusstsein von Gott seinen Grund, und dieses Erlebnis umfasst sowohl das Bewusstsein moralischer Werte, als auch das der Vergänglichkeit des Endlichen. In der Neuzeit gehören zu dieser Richtung Hamann, Herder, Jacobi, Goethe, Novalis, Schleiermacher. Die Betonung des Reichtums

2. Simmel: Kant, 16 Vorlesungen, S. 130.

des Innenlebens war eine Reaktion gegen die Zersetzung aller kulturellen Werte durch den abstrakten Formalismus der Aufklärung. Die Romantik hat das Verdienst, die Erkenntnis klar und deutlich ausgesprochen zu haben, dass die Formen des religiösen Lebens nicht ihren Ursprung haben in gedankenmässigen Auffassungen des Universums, sondern dass die Mannigfaltigkeit des Innenlebens das begriffliche Element bestimmte, und ihm sein Gepräge gab. Dadurch war erst die Möglichkeit gegeben, den historischen Prozess zu verstehen, durch Nachempfinden nicht durch Aburteilen. War also dadurch der Weg zu einer psychologischen Vertiefung angebahnt, so lag doch die Grenze dieser Leistung darin, dass man nicht das gemeinsame Element bestimmen konnte, das alle diese Gefühle, Stimmungen und Wollungen zu religiösen machte. Man verwies immer wieder auf das innere Erlebnis aber antwortete nicht auf die Frage: Was zeichnet diesen Komplex psychischer Erscheinungen von anderen nicht religiösen aus? Das „Abhängigkeitsgefühl" Schleiermachers deckt nicht den ganzen Reichtum religiösen Gestaltens. Indem Schleiermacher die Religion von Metaphysik und Moral streng zu scheiden suchte, bezeichnete er sie als Anschauung und Gefühl des Unendlichen. Es ist eine unendliche Mannigfaltigkeit solcher Anschauungen möglich — jede ist als Individualität in sich berechtigt — und die positive Religion entsteht dadurch, dass irgend eine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkür zum Zentralpunkte der ganzen Religion gemacht wird.[3] In der Tat ist aber eine Anschauung des Unendlichen die unabhängig wäre von Moral und Metaphysik ein Abstractum, dem nie eine Realität entspricht, da gerade die Richtung der ethischen Wertung und die gedan-

3. Reden ed. Pünjer S. 256.

kenmässige Vorstellung von dem metaphysischen Zusammenhang im Universum der religiösen Anschauung ihr Gepräge geben und das Gefühl vom Unendlichen auf jeder Kuterstufe invidualisieren.

Das vierte Prinzip, das der Immanenz, hat seine Grundlage in einer pantheistischen Auffassung des Geisteslebens. Die Erscheinungen des menschlichen Geistes haben ihren Grund in dem Alleinen, das sich in ihnen offenbart. Diese Richtung erklärt nicht die Verschiedenheit der Religionen aus der Verschiedenheit individueller Grundlagen, sondern durch eine im immanenten Schaffen der Gottheit liegende Notwendigkeit. So hört die Religion auf, eine Angelegenheit des Subjektes zu sein und erhält eine von ihm unabhängige objektive Bedeutung. Die Mystiker haben dieser Lehre in erhabener Form Ausdruck verliehen, und die spekulative Philosophie Schellings und Hegels hat diese Gedankengänge in ein System zu bringen gesucht. Schon bei Kant ist die Wendung vorhanden zu einem über allem Einzelnen stehenden objektiven Daseins der Religion, nämlich im Begriff der Kirche. Die unsichtbare Kirche, das Reich Gottes als Erfüllung der Forderungen der Moral behauptet sein Recht unabhängig von den psychologischen Schwankungen des Einzelnen. Fichte hat dann die Religionsphilosophie in dieser Richtung fortgebildet, indem er Gott als die immanente moralische Weltordnung bezeichnete, später die Religion als die Rückkehr des Absoluten in seinen Urgrund fasste. Schelling betont ebenfalls, dass in der Religion die Offenbarung Gottes im Innern des Menschen sich vollzieht. In der Theologie müsse historische und philosophische Betrachtung zusammen gehen. Erstere allein genügen nicht, weil sie nur die empirischen Gründe aufsucht, die zweite allein würde Alles nur in Symbole auflösen, ohne den Tatsachen gerecht zu

werden. Die spekulative Gotteserkenntnis ist Vereinigung beider.[4] Sodann unternimmt Schelling die metaphysische Ausbeutung der kirchlichen Lehren und dehnt diese Betrachtung auf alle Religionen aus, indem er die Mythologie für die exoterische Form der Mysterien erklärt. So war die Idee einer Entwicklung der Religionen gegeben, deren Erkenntnis aber erst möglich ist durch ihre Erfassung als Ausdruck eines metaphysischen Zusammenhanges. Das war auch die Grundlage für die Religionsphilosophie Hegels, der wir uns jetzt zuwenden.

Da die Religion nach Hegel nicht als isoliertes Gebiet, sondern nur innerhalb der Totalität des Geisteslebens betrachtet werden kann, so ist es notwendig, einige allgemeine Bemerkungen über die Geschichtsauffassung Hegels vorauszuschicken. Wir müssen auch auf das Grundprinzip seiner Philosophie und sein Verhältnis zu Kant, Fichte, Schelling näher eingehen, um den Satz zu verstehen: das Absolute hat eine Geschichte.

Die Erfassung der Wirklichkeit als Einheit ist nach Hegel das Ziel der Philosophie. Sie begreift das ganze Geistesleben als objektive Totalität und sucht alle Beschränkungen und Gegensätze, die das diskursive Denken in ihr findet, aufzuheben. Diese Einheit ist das Absolute, welches die Vernunft sucht und selbst produziert, indem sie diese Beschränkungen überwindet. Der reflektierende Verstand ist der Quell dieser Entgegensetzungen und er treibt sich fort zu einer unendlichen Entwickelung von Mannigfaltigkeiten, ohne das Absolute selbst in ihnen finden zu können. Die Vernunft tritt aus diesen mannigfaltigen Teilwesen

---

4. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.

heraus, bezieht sich auf das Absolute und beseitigt die Entzweiung. Der Verstand aber ahmt das Setzen der Vernunft nach, so dass das als Einheit Produzierte wieder als Gegensatz erscheint. So setzt der Verstand das Unendliche als Gegensatz zum Endlichen und die Vernunft, die durch das Setzen des Unendlichen das Endliche vernichtet und aufgehoben hat, sinkt wieder zur Reflexion herab. Durch ein solches absolutes Setzen des Verstandes entstehen Gegensätze, wie Geist und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit usw. Diese Entzweiung ist der Quell des Bedürffnisses der Philosophie und das einzige Interesse der Vernunft ist das Aufheben dieser Gegensätze Die Reflexion hat die Entzweiung von Sein und Nichtsein, Begriff und Sein, Endlichkeit und Unendlichkeit, und die Synthese ist nur ein Jenseits, ein Unbestimmtes und Gestaltloses, von dem nur gesagt werden kann, dass es diesen Bestimmtheiten entgegengesetzt ist. Die Vernunft aber setzt Begriff und Sein als identisch, Sein und Nichtsein als Werden, Endliches und Unendliches als Leben in der objektiven Totalität[5].

Werfen wir vorläufig einen Blick darauf, wie sich nach Hegel der Gegensatz von Glauben und Wissen nun gestalten wird. Die Einheit kann nur in der Vernunft selbst liegen, jede Ausgleichung muss scheitern, die sich auf die Reflexion stützt, nur das Endliche und Empirische begreift, und das Ewige als ein jenseits Liegendes, für das Erkennen Leeres erfasst. Denn sie wird dann diesen „leeren Raum des Wissens“ mit der Subjektivität des Sehnens, des Ahnens und Fühlens des Ewigen ausfüllen und so in der Entgegensetzung verharren, indem sie auf ihr Sein im Absoluten

5. Vgl. die Abhandlung über Glauben und Wissen Ww. I.

verzichtet. Es handelt sich aber nicht um ein subjektives Sehnen, sondern um eine Erkenntnis der Einheit, in welcher „das Sehnen zur vollkommenen Anschauung und zum seeligen Genusse gelangt[6].“ Die Religion ist zwar als Gefühl etwas Subjektives, aber was sie sucht, das ist das Absolute und Ewige, wie es die Vernunft besitzt.

Kehren wir zu der allgemeinen philosophischen Grundlegung zurück. Die Vernunft, die die objektive und subjektive Totalität setzt, negiert die Entgegensetzungen der empirischen Mannigfaltigkeit, indem sie alles Sein auf das Absolute bezieht. „Indem sie den Verstand grenzenlos macht, findet er und seine objektive Welt in dem unendlichen Reichtum den Untergang[7].“ So geht die Reflexion in die Vernunft ein. Dieses Hinzielen des Entgegengesetzten zur Einheit, des Reflektierens zur Identität, das ist das Denken als absolute Tätigkeit, aber nicht als abstrahierende aus dem Verstande. Dies Verhältnis oder Beziehung der Beschränktheit auf das Absolute — in welcher Beziehung nur die Entgegensetzung im Bewusstsein hingegen über die Identität eine völlige Bewusstlosigkeit vorhanden ist, — heisst — Glaube. Der Glaube drückt nicht das Synthetische des Gefühls oder der Anschauung aus; er ist ein Verhältnis der Reflexion zum Absoluten, welche in diesem Verhältnis zwar Vernunft ist, und sich als Trennendes und Getrenntes, so wie ihre Produkte zwar vernichtet, aber die Form der Trennung noch behalten hat. Die unmittelbare Gewissheit des Glaubens von der als dem Letzten und Höchsten des Bewusstseins, so viel gesprochen worden ist, ist nichts als die Identität selbst, die Vernunft,

6. Das. S. 7.

7. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie I, 179.

die sich aber nicht erkennt, sondern vom Bewusstsein der Entgegensetzung begleitet ist. Aber die Spekulation erhebt die dem gesunden Menschenverstande bewusstlose Identität zum Bewusstsein[8]."

Die Philosophie als Wissenschaft ist somit ein organisches Ganze von Begriffen, dessen höchstes Gesetz die Vernunft (nicht der Verstand) ist. Das transcendentale Wissen vereinigt die Reflexion mit der empirischen Anschauung und gewinnt das Objektive, das Sein. Diese höchste Vernunftidee findet Hegel in der Kantischen Formel wieder: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? „Dieses Problem drückt nichts anderes aus, als die Idee, dass in dem synthetischen Urteil Subjekt und Prädikat, jenes das Besondere, dieses das Allgemeine, jenes in der Form des Seins, dieses in der Form des Denkens, — dieses Ungleichartige zugleich a priori, d. h. absolut identisch ist. Die Möglichkeit dieses Setzens ist die Vernunft, welches nichts anderes ist, als die Identität solcher Ungleichartigen[9]." Kant löst dieses Problem, indem er sagt, solche Urteile seien möglich durch die spontane, absolute, synthetische Tätigkeit. Die synthetische Apperception erscheint in den Formen der Anschauung als Raum und Zeit, in den Kategorien des Verstandes und in der produktiven Einbildungskraft, die die Vernunft selbst ist. Aber Kant führt, so meint Hegel, die Lösung des Problems nicht zu Ende, weil er das Apriorische der Sinnlichkeit und des Verstandes nicht als Vernunft, sondern nur unter den formalen Begriffen von Allgemeinheit und Besonderheit erkennt.

Er fasst das wahrhaft Apriorische nicht als ursprüngliche synthetische, sondern als formale Einheit, so dass das Empirische als etwas Unverbundenes,

---

8. Das. S. 185.

9. Glauben und Wissen S. 21.

Zerfallenes erscheint, welches erst durch das Selbstbewusstsein des verständigen Menschen eine Einheit erhält. Es tritt der Gegensatz von Ding an sich und Selbstbewusstsein hervor, und die Einheit ist nur subjektiv. Die Identität von Subjekt und Objekt erscheint als Kausalzusammenhang, indem das Ding an sich als Objekt seine Bestimmtheit durch das Subjekt erhält, und die Empfindung offenbar dadurch entsteht, dass das Ding an sich das Subjekt affiziert. Kant bleibt in den Formen des Endlichen stecken und kann daher das Unbedingte nicht in der theoretischen Vernunft finden, sondern verlegt es als konstitutiv in das praktische Gebiet, als „ein absolutes Jenseits in der Vernunftlosigkeit des Glaubens“[10]. — Auch Fichte hat dieses Problem nicht genügend gelöst. Ich = Ich bedeutet, dass das Empirische aus einer Spontaneität des Geistes hervorgegangen ist. Aber es ist in dem empirischen Bewusstsein ein Entgegengesetztes, ein X, welches das reine Bewusstsein voraussetzen, aber nicht produzieren kann. Weil das Ich, so sagt Fichte, kein vollständiges Bewusstsein ist, wird fortgegangen zum empirischen Bewusstsein. Reines Bewusstsein und empirisches bedingen einander, das Differente ist wieder in des Verhältnis der Kausalität gesetzt und so die Identität aufgehoben. Da das Nicht-Ich in sich etwas hat, was unabhängig vom Ich ist, so kann sich Ich nicht vollständig als Ich = Ich setzen, und Fichte verlegt deshalb die Einheit der Subjektivität und des X, welches diese bewusstlos produziert, in das praktische Gebiet. Nicht-Ich soll Ich sein, Ich soll absolute Kausalität auf das Nicht-Ich haben. Die Einheit des Differenten ist ein Postulat.[11]

Schelling überwindet die Subjektivität des Fichte-

10. Das. S. 35.
11. Vgl. Diffenz etc. S. 205 ff.

schen Ich und setzt als Prinzip der Philosophie die Identität von Subjekt und Objekt. Das Subjekt ist subjektives Subjekt = Objekt, das Objekt objektives Subjekt = Objekt. Diese Einheit ist in der intellektuellen Anschauung vorhanden, sie wird in der Wissenschaft Gegenstand der Reflexion. Die intellektuelle Anschauung erscheint objektiviert in der Kunst, und in der Spekulation als ein nicht selbst Erzeugendes. Sie erfasst in der Indifferenz die ganze Wirklichkeit als objektive Totalität. Die Wissenschaft der Natur und des Selbstbewusstseins erscheinen daher nicht als ein Nebeneinander sondern als ein Ineinander. In der Betrachtung der Natur wird davon abgesehen, dass sie ein Gewusstes, ein von einem andern Betrachtetes ist, sondern es werden nur die idealen Bestimmungen und Beziehungen gesucht, welche ihr immanent sind als objektivierte Vernunft; das Selbstbewusstsein ist an sich so, wie es in sich zurückgehend seine Bewegung erkennt, weil es als Subjekt = Objekt sich als Natur und Intelligenz produziert.

Hegel knüpft unmittelbar an die Philosophie Schellings an. In den Abhandlungen, die er im Journal veröffentlichte, bekennt er sich zu dieser Philosophie, wenn auch schon in der Schrift „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie" (1801) einige Ansätze sich finden, in denen er über Schelling hinausgeht. Der Bruch mit Schelling wurde bekanntlich in der Phänomenologie vollzogen, dem Werke, welches das ganze System Hegels im Keime enthält. Der Gegensatz, in den Hegel zu Schelling tritt, ist folgender: Bei Schelling vernichtet die intellektuelle Anschauung gänzlich die Reflexion. Das verstandesmässige Denken ist das Unwahre, das negiert werden muss durch das Anschauen der Einheit. Gegen eine solche Auffassung richten sich bekanntlich die

scharfen Worte Hegels in der Vorrede zur Phänomenologie, dass das Absolute hier wie aus der Pistole geschossen erscheine, dass in einer solchen Philosophie nicht der Begriff, sondern die Extase, nicht die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache, sondern die gärende Begeisterung gefordert werde. Die wahre Philosophie soll wirkliches Wissen, und nicht nur Liebe zum Wissen sein. Was Hegel aufzeigen will, das ist die begrifflich erfasste Einheit des Geisteslebens. Es ist schon in der Reflexion ein Moment vorhanden, welches sie über sich selbst hinaustreibt, und ihre Entgegensetzungen in eine Einheit bringt, die auf einer höheren Stufe wieder auseinandergeht, um in einer neuen Synthese vereinigt zu werden. So ist die Wissenschaft in einem Werden begriffen. Von der niedrigsten Stufe des Geisteslebens, der sinnlichen Gewissheit, bis zur Erfassung der Einheit im Absoluten, ist ein kontinuierliches Fortschreiten, und das ist die Geschichte des Geistes, seine Entwickelung. Der Geist ist Subjekt, d. h. er ringt immer mit sich selbst um Erlangung dieser Einheit. Man darf nicht den Gegensatz von Betrachter und Gegenstand hineintragen, denn das hiesse wieder der Reflexion Eingang verschaffen, sondern es ist e i n e Totalität, ein allgemeines Invidiuum, in dem diese Bewegung stattfindet durch die ihr immanente Notwendigkeit.[12]

Welches ist nun diese Notwendigkeit? Diese Frage ist eine der grundlegendsten und schwierigsten in der ganzen Philosophie Hegels. Und zwar deshalb, weil die Dialektik, die Hegel in dem Fortgange der Erkenntnis von der Entzweiung zur Vereinheitlichung aufzeigt, von ihm auf den Gang der Weltgeschichte übertragen wird. Die transcendentalen Bestimmungen wer-

---

12. Phänomenologie (1832) S. 22.

den zu ontologischen, weil doch die Geschichte nur mit Beziehung auf die Einheit des Absoluten betrachtet werden kann, und die Bewegung des Geistes in dieser Einheit als immanent stets die gleiche ist. Betrachten wir zunächst diese Notwendigkeit im Erkenntnisvorgang. Ein Gegenstand oder ein Erlebnis ist zuerst an sich, d. h. ohne Beziehung auf ein Betrachtendes, ein von ihm Wissendes. Dann erkennt das Bewusstsein, dass dieser Gegenstand für es ist, ein Sein eines Etwas für ein Bewusstsein. Diese Beziehung des Ansich auf ein Bewusstsein ist das Fürsichsein dieses Gegenstandes. Dadurch ist der Gegenstand verändert, aus dem Ansich ist ein Sein des Ansich für ein anderes geworden. Aus diesem Gegensatze entspringt der neue Gegenstand, und zwar so, dass die in ihn gesetzte Beziehung zugleich an sich wird. Die über den Gegenstand gemachte Erfahrung hat somit den Gegenstand an und für sich. Die neue Fixierung des Gegenstandes ist sein Begriff, der das wahre Wesen des Gegenstandes als Beziehung objektiv festlegt. Oder anders ausgedrückt, die begrifflich festgelegte Beziehung ist das wahre Wesen des Gegenstandes, weil sie sowohl das Ansich des Gegenstandes enthält, als auch dasjenige, was den Gegenstand als ein Sein für das Bewusstsein macht. Das Reale an einem Gegenstande ist also die Erfassung desselben als Totalität eines begrifflich festgelegten Zusammenhanges von Beziehungen. Das Ganze ist eine Einheit, welche im empirisch Gegebenen nur ein Andersein dessen darstellt, was als Begriff Realität ist[13]. Die Einheit, die im Glauben vorhanden war als blosse Voraussetzung (Hegel sagt Bewusstlosigkeit) der Identität ist jetzt so klar gegeben, da der Begriff als eine Funktion erscheint, die die Entgegensetzungen von Ei-

---

13. Das. S. 66—70.

nem Zentrum gleichsam ausstrahlen lässt. Man sieht, wie die intellektuelle Anschauung, die die Grundtendenz dieses Zeitalters ist, sich im Systeme Hegels zur logischen Idee krystallisiert[14].

Von da aus gewinnen wir die Einsicht in die notwendige Bewegung in der Geschichte. Ihr Ziel ist die Erfassung der ganzen Wirklichkeit im Absoluten; der Träger dieser Entwickelung ist das allgemeine Individuum, während das konkrete Individuum nur von einer Bestimmtheit beherrscht ist und die anderen nur in verwischten Zügen enthält. Das Absolute als Subjekt sucht zur Erfassung aller seiner Bestimmtheiten als realer zu kommen, d. h. seiner selbst im Begriffe bewusst zu werden. Jede Form nun, die nicht dem Begriffe entspricht, hat somit auch nicht den Gegenstand als an und für sich. So ist z. B. die sinnliche Gewissheit unzulänglich, weil in ihr der Gegensatz auftritt, dass sie den Gegenstand als Einzelheit nimmt, andererseits aber doch einsieht, dass das Wissen von diesem Gegenstande nur als von einem Allgemeinen vorhanden ist.[15] Dieses stete Zersetzen muss fortdauern, bis eine Form erreicht ist, die die Einheit des Ansich und Fürsich enthält, und das ist das Absolute als Begriff. Wir erhalten so eine aufsteigende Reihe der Entwickelung, ein stetes Aufgehen von Widersprüchen.

In der Betrachtung der Natur und der Geschichte ist der eigentliche Inhalt die begrifflich festgelegte Beziehung in dem Hinstreben nach der absoluten Einheit. Man darf nicht den Umstand aus dem Auge lassen, dass derjenige, der die Geschichte begreift, dieser Entwickelung nicht als ein Fremder gegenübersteht, son-

---

14. Vgl. über intellektuelle Anschauung in der Lit. Haym: Hegel S. 89 ff., Dilthey: Leben Schleiermachers S. 352 Anm. und S. 354.

15. Das. S. 83.

dern, dass er selbst als ein Vernünftiges die Vernunft in der Geschichte denkt. Die Beziehungen, Entgegensetzungen und Vereinigungen, die sich ihm darbieten, bezeichnen also den wirklichen Gang der Vernunft in der Geschichte. Der Geist denkt sich darin selbst.

Auf die weiteren Probleme der Hegelschen Geschichtsphilosophie, die in dieser Uebertragung der Dialektik auf die Geschichte ihre Wurzel haben, können wir hier nicht näher eingehen. Es muss nur betont werden, dass es sich bei Hegel keineswegs um ein äusseres Schema handelt, dem die Tatsachen als ein Sekundäres angehören. Er sucht vielmehr stets den dialektischen Prozess aus der Anschauung der Dinge zu gewinnen und er sieht in jeder Gestaltung des Lebens ein ihr Immanentes, welches sie über sich selbst hinaustreibt, und in der Unvollkommenheit dieser Form eine Einheit zu verkörpern seine Wurzel hat. Es seien nur noch einige Stellen angeführt, aus denen hervorgeht, dass Hegel sich seine Aufgabe so gedacht hat. In der Enzyklopädie heisst es: „Nicht nur muss die Philosophie mit der Naturerfahrung übereinstimmend sein, sondern die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung. Ein Anderes aber ist der Gang des Entstehens und die Vorarbeiten einer Wissenschaft, ein Anderes die Wissenschaft selbst. In dieser können jene nicht mehr als Grundlage erscheinen, welche hier vielmehr die Notwendigkeit des Begriffes sein soll.“[16] Von der Logik sagt er, dass „sie sich erst aus der tieferen Kenntnis der anderen Wissenschaften für den subjektiven Geist erhebe, als ein nicht nur abstrakt Allgemeines, sondern das den Reichtum in sich fassende Allgemeine.“[17] „Anschauung oder Sein sind wohl der

16. Enzyklop. II, 11.
17. Logik I, 47.

Natur nach das Erste oder die Bedingung für den Begriff; aber sie sind nicht das an und für sich Unbedingte, im Begriff hebt sich vielmehr ihre Realität und damit zugleich der Schein auf, den sie als das bedingte Reelle hatten". In der Religionsphilosophie: „Die Geschichte hat so diese vereinzelte Seite, Einzelnes bis auf's Aeusserste hinaus Individualisiertes, aber darin sind auch die Mächte des Sittlichen erkennbar[18]." „Desgleichen hat in sich schon ein Allgemeines, nimmt man es im oberflächlichen Sinne, so kann gesagt werden, man kann aus jeder Geschichte eine Moral ziehen ..... Der Inhalt ist empirisch konkret, hat aber auch ein Inneres, es ist der Geist darin, der wirkt auf den Geist".[19] Dass die Dialektik der Entwickelung sich überall gleich bleibt, hat seinen Grund darin, dass es überall die Eine Vernunft ist, die sich selbst erfasst.[20] Was Hegel den Begriff einer bestimmten Form des Lebens nennt, das ist nicht eine einseitige Abstraktion, sondern dasjenige, was in der Totalität dieser Gestaltung als Einheit zum Ausdrucke kommt.

Die Religion ist nach Hegel das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes. Jede historisch gewordene Religion verkörpert in sich dieses Wissen des Geistes von sich selbst in einer durch das Gesetz der Entwickelung notwendigen Form. „Wir bemerken, schreibt Hegel, dass es uns unmöglich ist, Religion als solche ohne

---

18. XI, 142.
19. Das.
20. Vgl. Lasson: Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilosophie S. 13. „Hegel hat die Tatsachen dem Systeme der Begriffe so eingereiht, wie anzunehmen ist, dass der weltbildende Geist jedes der wesentlichen Momente seiner Erscheinung aus der Fülle seines Wesens eins nach dem andern hervorgehen lässt". Vgl. auch Vorträge der philosophischen Gesellschaft zu Berlin 1882, Heft 3, S. 44—65 und 75—79 die Diskussion zwischen Lasson und Kirchmann.

historische Beziehung zu denken; und es wird darin nichts Befremdendes sein, wenn man sich überhaupt gewöhnt hat, das Historische aus dem Gesichtspunkt höherer Begriffe anzusehen, und sich von den Verhältnissen der empirischen Notwendigkeit, welches das gemeine Wissen darin erkennt, zu der unbedingten und ewigen Notwendigkeit zu erheben, durch die Alles, was überhaupt in der Geschichte, ebenso wie Alles, was in dem Lauf der Natur wirklich wird, vorherbestimmt ist. Es ist kein Zufall, ebenso wenig eine bedingte Notwendigkeit, dass der allgemeine Geist der Religion der späteren Welt dieser bestimmte ist; und wenn er in einer Geistesrichtung, die einer vor uns untergegangenen Welt angehörte, seinen Gegensatz hat, so ist dies in dem allgemeinen Plan der Schicksale der Welt und den ewigen Gesetzen, welche die Laufbahn der menschlichen Geschichte bestimmen, vorgezeichnet und gegründet."[21] Der Gang der religiösen Entwickelung muss durch die im Absoluten liegende Notwendigkeit begriffen, aber nicht durch äussere Bedingungen erklärt werden. Er polemisiert daher gegen die Aufklärung und gegen die Systeme, für die das Unbedingte im Glauben etwas anderes ist, als das Unbedingte im Wissen, gegen Kant, Fichte, Jacobi. Philosophie und Religion haben ihr Ziel in der Erfassung der absoluten Einheit. Wie dieses Sichselbsterfassen des Geistes in der Religion zu etwas Positivem wird, eine bestimmte konkrete Gestalt annimmt, das zu zeigen ist die Aufgabe, die sich Hegel stellt.

In der Entwickelung des Geistes ist die Religion diejenige Stufe, in der der seiner selbst bewusste Geist Gegenstand seines Bewusstseins wird.[22] In den Stufen,

---

21. Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt I, 311.

22. Phänomenologie S. 512.

die der Religion vorangehen: Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft und Geist ist das Wissen vom Absoluten nur vom Standpunkte des Bewusstseins da, aber nicht an und für sich, d. h. nicht das Wissen des Geistes von sich als Absolutem, oder das Einssein des Selbstbewusstseins und des Bewusstseins.[23]

Diese Stufe ist aber in der Entwickelung nicht so zu denken, als wenn Religion erst dann eintreten würde, wenn der Geist durch die erwähnten vier Stufen durchgegangen ist. Die Religion setzt den Ablauf dieser Momente nicht zeitlich voraus, sondern sie ist die zusammengefasste Totalität dessen, was der Geist in seinem weltlichen Dasein ist[24]. Es ist daher in der Bewegung der allgemeinen Momente das Werden der Religion schon gegeben, indem nicht nur jedes dieser Momente in seiner Allgemeinheit bestimmt wird, sondern auch angegeben wird, wie es an und für sich ist, d. h. in sich zurückgeht und in sich selbst als Ganzes verläuft. Wir hätten somit eine doppelte Stellung der Religion in diesem Zusammenhange. Einerseits steht sie über den Momenten Bewusstsein, Selbstbewusstsein, etc. insofern in ihr der wissende Geist sein eigenes reines Selbstbewusstsein hat; aber sie ist andererseits in jedem dieser Momente vorhanden, indem jedes als Totalität genommen, eine Bestimmtheit des Selbstbewusstseins enthält. Das ist ein Punkt von bedeutender Wichtigkeit. „Die b e s t i m m t e Gestalt der Religion greift für ihren wirklichen Geist aus den Gestalten eines jeden seiner Momente dasjenige heraus, welches ihr entspricht. Die eine Bestimmtheit der Religion greift durch alle Seiten ihres wirklichen Daseins hindurch, und drückt ihnen dies gemeinschaftliche Gepräge auf“. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Geist als Wirk-

23. Das. S. 510 ff.
24. Das. S. 514 ff.

lichem und dem Geiste, der sich als Geist weiss. Das Erste ist sein Bewusstsein, das Zweite sein Selbstbewusstsein. Mit diesem unmittelbaren Selbstbewusstsein ist der Begriff der Religion gegeben. Dieser aber hat sich als Bewusstsein zum Gegenstande, er tritt daher ein in die Form des Seins und nimmt so die Bestimmtheit der Gestalt an, in der er erscheint. Das ist dann die bestimmte Religion.

Bevor wir auf das Verhältnis der Religion zum absoluten Wissen und auf die Einordnung der positiven Religionen in einen Zusammenhang näher eingehen, ist es notwendig die Psychologie des religiösen Lebens bei Hegel zu betrachten. Es ist Hegels Verdienst erkannt zu haben, dass die Religiosität weder in der Moral noch im Denken noch im Gefühl aufgeht, dass sie vielmehr durch das Zusammenwirken aller Geisteskräfte entsteht, und in einer eigentümlichen Tätigkeit des menschlichen Geistes, die zwischen Sinnlichkeit und reinem Denken liegt, sich entfalten; das ist die Vorstellung. Das Gefühl allein ist nicht zur Herbeiführung des religiösen Verhältnisses geeignet, da es eine Form für jeden möglichen Inhalt ist, „es ist der Punkt des subjektiven zufälligen Seins.“[25] Es ist schon oben ausgeführt worden, wie Hegel sich überhaupt gegen jede Auffassung der Religion ablehnend verhält, die die Religiosität ausserhalb der Vernunft sucht, in einer subjektiven Sehnsucht, die weit davon entfernt ist, das Absolute wirklich zu erfassen. Er tritt dadurch auch in Gegensatz zu Schleiermacher. In der ästhetischen Anschauung tritt die Wahrheit schon mehr in ihrer Objektivität hervor, aber hier fällt die Totalität auseinander in den Gegenstand und das subjektive Bewusstsein, und ist daher verendlicht. Die Vorstellung dagegen gibt das Bild

---

25. XI, S. 76.

in Form der Allgemeinheit und steht in beständiger Unruhe zwischen der sinnlichen Anschauung und dem Gedanken.[26] So stellt sich die Religion dem gewöhnlichen, noch nicht ausgebildeten Bewusstsein dar, als die Wahrheit in Form des Bildes.[27] Von hier ging dann die Spaltung der Hegelschen Schule vor sich. Denn viele seiner Schüler sahen einen Widerspruch darin, dass Hegel oft betont, die Religion besitze die Wahrheit in der Form der Vorstellung so gut wie die Philosophie in der Form des Begriffes, andererseits aber hervorhebt, dass die Form der Vorstellung im Vergleiche zum begrifflichen Erfassen des Absoluten unvollkommen sei. Die Vorstellung ist noch nicht befreit vom Sinnlichen, sie muss erst den Kampf mit ihm aufnehmen, um es zu überwinden. Erst im wirklichen Denken wird die konkrete Erhebung zum Allgemeinen erreicht.[28] In dem geschichtlichen Mythus überwiegt oft das äussere Geschehen gegenüber dem Ideengehalt, und das ungebildete Bewusstsein hat oft nur eine dunkle Ahnung von den Mächten, die in dieser Geschichte wirksam sind. Der Begriff zersetzt die in sich widerspruchsvolle Vorstellung und hebt sie auf. Es ist nun die Frage, wie es möglich ist, die absolute Wahrheit in der Vorstellung anzuerkennen, da doch letztere erst im Begriff ihre Wahrheit hat. Die Linke der Hegelschen Schule negierte daher auch dann die Absolutheit der religiösen Vorstellung. Sehen wir, ob dieser Widerspruch bei Hegel selbst vorliegt, und wie sich das Verhältnis des Glaubens zum absoluten Wissen bei ihm gestaltet.

---

26. XI, S. 140.

27. XI, S. 142.

28. XI, S. 139. Vgl. auch XII, S. 317. „Die Beglaubigung liegt nicht im Sinnlichen, kann nicht auf unmittelbare sinnliche Weise vollbracht werden. Gegen die sinnlichen Fakta kann immer etwas eingewandt werden“.

„Die Versöhnung des Bewusstseins mit dem Selbstbewusstsein zeigt sich hiermit von der gedoppelten Seite zustande gebracht: das eine Mal im religiösen Geiste, das andere Mal im Bewusstsein als solchem.“[29] Es steht also für Hegel fest, das der Glaube in der Entwickelung des Absoluten dieselbe Funktion hat, wie das Wissen. Der Unterschied besteht darin, dass in der Religion diese Versöhnung in der Form des Ansichseins ist, d. h. das wirkliche Selbstbewusstsein ist schon vorhanden, aber es ist nicht selbst Gegenstand des Bewusstseins. Der Geist hat in der Religion dieses Zurückgehen in sich nicht so, dass es auch sein Bewusstsein ausmachen sollte. Das Wissen ist diese Versöhnung in der Form des Fürsichseins, d. h. zugleich für das Bewusstsein. In der höchsten Stufe, dem absoluten Wissen, wird diese Versöhnung an und für sich gefasst. Bewusstsein und Selbstbewusstsein sind eins[30]. Die Religion tritt in das Bewusstsein ein, indem sie als bestimmte Religion die Form des Bewusstseins annimmt, während in der Philosophie das Selbstbewusstsein, als für das Bewusstsein seiend, begrifflich gefasst wird. Populär ausgedrückt ist das Verhältnis derart, dass das Denken zwar die Form der Vorstellung zersetzt, aber das Subjekt trotzdem nicht aufhört sich vorstellend zu verhalten und das Selbstbewusstsein in dieser Form zu fassen. Wenn daher Hegel in den Vorlesungen die Vorstellung als unvollkommenes antecedens des Begriffes darstellt, so ist das so zu verstehen, dass die Vorstellung zwar in den Begriff eingeht, — und so das Selbstbewusstsein im Geist als für sich wird, — aber trotzdem die Verkörperung des religiösen Verhältnisses in sich enthält, weil es in der Natur des Subjektes liegt,

29. Phänom. S. 538 ff.
30. Das. S. 599.

das Selbstbewusstsein zuerst an sich und dann erst für sich zu haben. Die Religion hat somit als Verkörperung des Selbstbewusstseins des Geistes denselben Inhalt wie die Philosophie, trotzdem sie das Selbstbewusstsein nur an sich, die Philosophie aber als für sich enthält. Wenn die Linke der Hegelschen Schule die Lehre ihres Meisters gerade an diesem Punkte am schärfsten bekämpfte, so liegt es an der Bedeutung, die die Interpretation der christlichen Dogmen in der Philosophie Hegels hat. Es geht ein Zug konservativer christlicher Gesinnung durch die Hegelsche Religionsphilosophie, gegen die sich die Angriffe eines Strauss und Feuerbach richteten. Hegel hat die ganze Sehnsucht seines religiösen Empfindens nach Befreiung von den Schranken der Natürlichkeit im Christentum realisiert gesehen, und er erklärt den Inhalt desselben für mehr als eine unangemessene Form der Wahrheit. Nachdem er gezeigt hat, dass der Vorstellungsinhalt der bestimmten Religion im Begriffe aufgehoben werde, fährt er fort: „Dann gibt es aber auch Geschichtliches, das eine göttliche Geschichte ist und im eigentlichen Sinne Geschichte sein soll, die Geschichte Jesu Christi. Diese gilt nicht bloss für einen Mythus nach Weise der Bilder, sondern als etwas vollkommen Geschichtliches[31].“ — Das Christentum ist im Gegensatze zur bestimmten Religion die absolute Religion, und mit Rücksicht darauf wird die Bemerkung gemacht, die Welt brauchte nicht erst auf die Philosophie zu warten, um die absolute Wahrheit zu erlangen[32]. Nach dem Tode Hegels machten die Vertreter der Rechten die philosophische Ausdeutung der christlichen Dogmen zum Mittelpunkte ihrer Philosophie, während die Linke schliesslich dazu fortging, die Relativität der

31. XI, S. 144.
32. XII, S. 355.

Wahrheit jedes positiven religiösen Inhaltes zu behaupten.

In der Vorstellung ist eine Beziehung der Einzelheit auf das Absolute, des Endlichen auf das Unendliche gegeben; in der religionsgeschichtlichen Betrachtung kommt es darauf an, in dem ganzen Komplex von Gefühlen, Anschauungen, kultischen Bräuchen, die eine positive Form ausmachen, die Art des religiösen Verhältnisses begrifflich festzulegen. Denn die begrifflich fixierte Beziehung ist, wie schon oben ausgeführt, das Reale an einem Gegenstande. Es ist oft gegen Hegel der Vorwurf erhoben worden, dass er das religiöse Leben als theoretischen Bewusstseinsprozess fasste, als eine logische Entwicklung. Dadurch erhielte seine religionsgeschichtliche Betrachtung eine rein intellektualistische Wendung. Allerdings bezieht Hegel das in der psychichen Disposition und in der Geschichte Gegebene stets auf eine begriffliche Einheit im Absoluten, auf die spekulative Idee. Aber das ist eben das Eigenartige seiner Auffassung, dass er die Vernunft nicht nur im Denken, sondern auch im real gegebenen Sein sieht. In den psychischen spontanen Aeusserungen des Subjekts wird die dialektische Entwickelung des Absoluten ersichtlich. Hegel verfolgt das religiöse Schaffen in allen seinen Verzweigungen, und sucht dann dasjenige, was in dieser Totalität zum Ausdruck gelangt, und das ist dann der Begriff dieser bestimmten Form. Eine bestimmte Religion steht in der Reihe der Entwickelung umso höher, je weniger sie an den Beschränkungen und Entgegegsetzungen des Endlichen haftet, je allgemeiner also in ihr die begrifflich fixierte Beziehung auf das Absolute erscheint.

In der Abhandlung: „Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ (1802) gibt

Hegel zuerst ein allgemeines Einteilungsprinzip der historischen Religionen. Die Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen kann auf doppelte Weise geschehen: entweder wird das Endliche, Natürliche vergöttlicht und so zur Unendlichkeit erhoben, oder das Anschauen ist zuerst auf das Unendliche gerichtet, so dass dann die Natur als Unendliches Göttliches erscheint. Die erste Form liegt im Heidentum vor, die zweite im Christentum. Das Heidentum, besonders die griechische Religion ging aus vom Endlichen, es sah dann im Göttlichen und den geistigen Urbildern das Natürliche. Das Christentum dagegen sieht durch die Natur bis in das Innerste und den Geist Gottes.

Dieses Anschauen des Unendlichen im Endlichen nennt Hegel Mystizisums. Diese beiden Richtungen haben das Gemeinsame, dass für sie die Natur Grund und Quell der Anschauung des Unendlichen ist. Jede Religion muss eine dieser Grundanschauungen haben[33].

Die Darstellung der positiven Religionen in der Phänomenologie unterscheidet sich von der späteren in den Vorlesungen dadurch, dass in ersterer die Kunst in das religiöse Schaffen einbezogen ist, während in letzterer das Gebiet der Kunst mehr von der Religion getrennt erscheint. Die Phänomenologie unterscheidet drei Stufen.[34] Die erste Stufe ist der Begriff der Religion selbst, in der der Geist sich als seinen Gegenstand in natürlicher oder unmittelbarer Gestalt weist. Das ist die Religion des Bewusstseins. Die künstliche Religion ist die Religion des Selbstbewusstseins und enthält den Gegensatz der ersten, die aufgehobene Natürlichkeit. Die Einheit beider ist die offen-

33. I, S. 310.
34. Phänom. S. 517 ff.

bare Religion, in der der Geist vorgestellt wird in der Gestalt des An- und Fürsich. In den Vorlesungen tritt die Entwickelung der Religion durch die vier phänomenologischen Stufen des Geistes deutlicher hervor. Das Ziel der Entwickelung ist das Erfassen des Unendlichen im Endlichen. Auch ist die Entgegensetzung der christlichen Religion zu den anderen bestimmten Religionen in den Vorlesungen schärfer betont. Auf die Beurteilung der einzelnen Religionen glauben wir hier nicht weiter eingehen zu müssen, da es uns nur darum zu tun war, den allgemeinen Gesichtspunkt hervorzuheben[35]. Es ist nur noch in diesem Zusammenhange ein charakteristischer Gedanke zu nennen, die Idee der Gemeinde. Das Verhältnis der Gemeinde zur Religion ist analog dem des Staates zur Sittlichkeit. „Die Einzelheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als Ein Mensch vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst zu ihrem Gegenüber die Vielen Einzelnen hat, und dieses zur Einheit des Geistes, zur Gemeinde zurückbringt und darin als wirklich allgemeines Selbstbewusstsein ist[36].“ Kants Gedanke der Kirche ist dahin umgebildet, dass letztere angesehen wird als Objektivation des Geistigen, als konkrete Realisierung der religiösen Idee. Deshalb muss bei der Betrachtung der Religion ausgegangen werden von ihrer Gestaltung in der Gemeinschaft. Ihre Verfassung gleichsam als Kirche ist Gegenstand der philosophischen Betrachtung, der die Aufgabe zufällt, das was in ersterer zum Ausdrucke kommt, begrifflich festzulegen. —

---

35. Vgl. über die einzelnen Religionen bei Hegel, Paul Barth: Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer, S. 66 f.

36. Vgl. XII, S. 309 ff.

Lebenslauf.

Ich, Hirsch Aschkenasy, Sohn des Kaufmanns Abisch Aschkenasy und dessen Ehefrau Taube geb. Rapaport, bin geboren am 29. April 1882 zu Brody, Prov. Galizien. Ich bekenne mich zur jüdischen Religion. Nach Absolvierung des K. K. Rudolfs-Gymnasiums zu Brody wurde ich auf Grund eines Reifezeugnisses dieser Anstalt an der Phil. Fakultät der Universität Berlin immatrikuliert. Ich hörte hier hauptsächlich Vorlesungen über Philosophie bei den Herren Prof. Dilthey, Lasson, Paulsen, Simmel, Stumpf; über Arabisch bei Barth, Delitzsch, Sachau; über Geschichte bei Ed. Meyer. Gleichzeitig hörte ich am hiesigen Rabbiner-Seminar die Vorlesungen von Barth, Berliner, Hildesheimer, Hoffmann, Wohlgemuth.

Allen meinen Lehrern sage ich für ihre Belehrung meinen Dank.

Inhalt.







